

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Leibniz



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 34 jan-jun 2016 ISSN 1413-6651

DELEUZE E LEIBNIZ: UM ÚNICO LANCE DE DADOS OU A UNIVOCIDADE DO SER E A EQUIVOCIDADE DE SEUS SENTIDOS

Larissa Drigo Agostinho

Pós-doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

larissa_drigo@yahoo.com.br

*Há certamente dois labirintos do espírito humano:
um concerne à composição do contínuo, o outro à
natureza da liberdade; todos os dois nascem de uma
fonte idêntica no infinito.*

Leibniz

*A filosofia, mais rigorosamente, é a arte que consis-
te em criar conceitos.*

Deleuze e Guattari

RESUMO: Em diversos momentos de sua trajetória filosófica Deleuze recorre à Leibniz. Num primeiro momento para pensar a síntese ideal da diferença em *Diferença e Repetição* (1969), não sem antes ter tecido duras críticas ao infinito leibniziano. Neste artigo nos consagraremos a este momento. Buscaremos demonstrar a importância do conceito de causa imanente de Espinosa, assim como do princípio de razão suficiente e de suas funções no pensamento leibniziano. Apresentaremos a crítica deleuziana do conceito de identidade em Leibniz e a interpretação do cálculo diferencial que serve de base para a construção do processo de

determinação conceitual, ou seja, para a síntese ideal da diferença, tema do capítulo IV de *Diferença e repetição*. A relevância deste artigo está na tentativa de demonstrar que a tese da univocidade do ser não pode ser compreendida sem sua contrapartida, a equivocidade dos sentidos através dos quais o ser se diz e em explorar consequências desta tese para a reconstrução deleuziana da relação empírico-transcendental. Procuraremos demonstrar que Deleuze precisa recorrer a Leibniz para pensar a diferença ilimitada.

PALAVRAS-CHAVE: ontologia, univocidade do ser, infinito, dobra, princípio de razão suficiente, imanência.

INTRODUÇÃO

Podemos dizer que Deleuze pensa sua ontologia no interior de um debate traçado, muitas vezes de maneira velada, com Heidegger. Não apenas porque ambos partilham muitas convicções como hostilidade ao pensamento de Platão e Descartes, grande influência da filosofia nietzschiana, mas sobretudo porque uma das questões centrais do pensamento deleuziano é, como para Heidegger, o pensamento do ser. Esse é justamente o tema da única carta publicada até hoje da correspondência entre Badiou e Deleuze. A questão que Badiou coloca para Deleuze é a seguinte: o que distinguiria a relação que Deleuze concebe entre virtual/atual da relação heideggeriana entre o ser e o ente? (BADIOU, 1994; ver também, FRADET, 2013).

Em *Diferença e repetição*, Deleuze consagra uma nota ao problema da diferença no pensamento heideggeriano. A diferença ontológica, para Heidegger, se diz entre o ser e o ente, sob a forma de uma negação que não exprime uma negatividade, mas uma diferença, um “não” entre o ser e o ente. Este “entre” é uma dobra (*Zwiefalt*), ela é constitutiva do ser e da maneira através da qual o ser se desvela ou se vela, seja porque o ente vela a verdade do ser, seja porque o ser do ente se distingue do ser propriamente dito. Assim, em Heidegger, é através da relação ou do movimento de “velamento” e “desvelamento” que o ente mascara o ser ou que este se diz.

Neste sentido, nos parece legítima a pergunta de Badiou. Deleuze, de fato, discute com Heidegger quando elabora a noção de diferença. Mas como distinguir a relação ser/ente ou a noção de dobra em Deleuze e em Heidegger? O foco deste trabalho não é estabelecer esta comparação, mas determinar de que maneira Deleuze encontra em Leibniz uma maneira de pensar a relação entre ser e ente, não mais como

um processo de velamento e desvelamento, mas como uma produção concreta, questão que em *Diferença e repetição* é a que se interesse pelo processo de diferenciação da diferença ou individuação.

Deleuze se interessa pela maneira como Heidegger colocou, no interior da história da filosofia, a questão do ser. Deleuze também procurou pensar a correspondência entre a diferença ontológica e a questão do ser, que transforma a diferença ontológica no que se entende justamente por *questão*. (Neste sentido, a questão do ser em Heidegger pode ser comparada à noção deleuziana de problemático, há, portanto, uma maneira própria de colocar a questão do ser que aproxima Deleuze e Heidegger). No entanto, Deleuze não parece convencido de que Heidegger teria operado uma conversão de tal maneira que o ser unívoco possa ser dito unicamente da diferença, e, neste sentido, girar em torno do ente. Além disso, Deleuze se pergunta se Heidegger teria realmente concebido o ente de tal maneira que este estaria isento ou fora de toda relação de representação, maneira que Deleuze (1968a, p. 91) tem de colocar em questão a diferenciação (ser/ente) pensada por Heidegger como relação de velamento e desvelamento. Ou seja, para Deleuze, Heidegger não teria aberto mão do conceito de identidade, ao pensar o ser a partir do par, ainda representativo, ser/ente. Cabia a Deleuze, portanto, construir uma noção de ser como diferença, e pensá-la, em seguida como acontecimento (como Heidegger mais uma vez), mas também como invenção e duração, modo de ser no tempo. O problema deleuziano é, portanto, um problema que concerne uma certa tradição heideggeriana, no interior da qual ser e tempo estabelecem um laço único.

O que Heidegger e Deleuze têm em comum, talvez pela importante influência que a filosofia nietzscheana exerce sobre os autores, é uma

crítica do fundamento, uma crítica da razão como fundamento.¹ No entanto, os dois seguem caminhos muito distintos para empreender esta crítica e também para buscar um pensamento que escape da relação de representação. E é neste ponto que começa a ser traçada a distância que separa o pensamento do ser heideggeriano e deleuziano, e como veremos, não é por acaso que Deleuze precisará recorrer à filosofia da expressão de Espinosa e a de Leibniz para reformular o problema da relação entre o ser e o ente.

Em *O princípio de razão suficiente*, Heidegger (1962, p. 181) estabelece uma crítica deste princípio afirmando que ele funciona como fundamento da razão e esta se confunde com o conceito de causa. Pois este princípio se enuncia: “nada é sem razão”, ou “tudo tem uma razão”, ou “tudo o que é tem uma causa”. O princípio funciona como um apelo no qual o pensamento se vê diante da necessidade de encontrar as razões de um objeto. Este apelo pela razão, ou pela causa, instaura um ciclo que é próprio do pensamento representativo. Para o filósofo alemão, a indicação da razão suficiente dos objetos é o ato mesmo de representação que, primeiramente, faz surgir e assegura a objetividade dos objetos e os faz pertencer ao ser do ente apreendido na experiência².

O princípio de razão suficiente quando tomado como princípio de causalidade é apenas uma astúcia do pensamento representativo para reproduzir o mesmo, reconhecer a experiência limitada previamente pela própria representação. O que a razão suficiente encontra, ao se perguntar pela causa, é apenas o espelho da razão objetiva. Ela encontra

1 Sobre a crítica nietzschenana ao fundamento e ao princípio de razão suficiente ver AGOSTINHO, 2015.

2 Heidegger retoma uma crítica à causalidade que havia sido feita por Salomon Maïmon contra Kant. Ver: MAÏMON, 1989.

nos objetos da experiência o conceito universal que subsumi o diverso a uma forma única.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze, como Heidegger, elabora sua filosofia da diferença através de uma crítica a Platão. Deleuze tira as consequências para seu próprio projeto crítico, da instauração, por Platão, de uma cisão entre a Ideia e suas cópias. A Ideia, por exemplo, a ideia de justiça implica que só a justiça é justa, ela funda o mundo empírico como cópia, representação, sempre alguém da ideia que ela repete, porém jamais completamente ou inteiramente. Esta distância entre a ideia e o mundo das cópias torna possível o julgamento filosófico que estabelece a adequação entre pretensões representativas e as legítimas, a partir de sua adequação ou semelhança aos princípios estabelecidos pelo tribunal da razão, ou seja, pela ideia. A Ideia funciona como fundamento para a organização da vida comum e privada. E é a partir dela que os fenômenos, sujeitos ou qualidades são julgados, legitimados, incorporados ou excluídos da vida social. É também a ideia que estabelece a normatividade a partir da qual a vida social não apenas se legitima, mas se reproduz e se conserva.

Tal operação realizada pelo fundamento obedece, segundo Deleuze, às exigências similares àquelas próprias ao princípio moderno de razão suficiente, “o fundamento é a operação do *logos* ou da razão suficiente” (DELEUZE, 1968a, p. 349), assim “fundar” possui três sentidos: determinar, representar ou reproduzir e organizar (cf. LAPOUJADE, 2014). Neste sentido, a operação fundamental do fundamento é a limitação, ele restringe, recorta ou limita o real, para em seguida, reproduzi-lo, ordenando o mundo da representação a partir de um princípio de

identidade que transforma toda diferença na repetição do mesmo³. Assim, Deleuze pode identificar o platonismo como responsável por uma cisão entre o mundo das ideias e a vida. Eis a função da identificação entre *logos* e o princípio de razão suficiente. Neste sentido, como Heidegger, Deleuze empreende uma crítica ao princípio de razão suficiente, que é também uma crítica da causalidade, ou do pensamento representativo, no entanto, contrariamente a Heidegger, Deleuze irá buscar em Espinosa e em Leibniz uma filosofia da expressão que se opõe às cisões instauradas

3 Assim Deleuze repete o diagnóstico foucaultiano de *As palavras e as coisas*. Um diagnóstico fundamental para o pensamento francês, a partir dos anos 60. Trata-se de demonstrar que no interior do pensamento representativo só há espaço para a eterna repetição do mesmo. Para Foucault, Kant teria colocado em prática uma crítica da representação que punha em questão seu fundamento, sua origem e seus limites. O pensamento kantiano cria não apenas um tema transcendental, mas também campos empíricos novos. Surgem duas novas formas de pensar, uma interroga as possibilidades da representação, a outra, questiona as condições de relação entre a representação e o representado. Assim, surge um novo campo da empiria composto de objetos jamais totalmente representáveis ou objetiváveis: o trabalho, a vida, a vontade, a linguagem. Buscam-se as condições de possibilidade da experiência nas condições de possibilidade dos objetos e de sua existência, enquanto que na reflexão transcendental, as condições de possibilidade dos objetos da experiência se identificam com as próprias condições da experiência. A positividade das ciências da vida, do trabalho, da linguagem e da economia corresponde a instauração de uma filosofia transcendental. A falência da representação, na qual se baseia a *episteme* clássica provoca o dilaceramento da linguagem, que se divide entre o saber limitado pela positividade do mundo empírico, da vida, do trabalho ou da produção. “*D’un bout à l’autre de l’expérience, la finitude se répond à elle-même; elle est dans la figure du Même l’identité et la différence des positivités et de leur fondement*”. Daí o jogo interminável de uma referência duplicada: “*si le savoir de l’homme est fini, c’est parce qu’il est pris, sans libération possible, dans les contenus positifs du langage, du travail et de la vie; et inversement, si la vie, le travail et le langage se donnent dans leur positivité, c’est parce que la connaissance a des formes finies*”. (FOUCAULT, 1966, p. 255-256). Assim, podemos concluir que escapar da finitude (seja no campo transcendental, seja no campo empírico) é a tarefa que o pensamento pós-maior de 68, o pensamento francês a partir de Foucault, atribuiu à filosofia.

pelo pensamento platônico ou (kantiano) e pela teoria neoplatônica da emanção. Uma filosofia onde o princípio de razão suficiente não é um princípio representativo, mas o princípio que torna possível um pensamento da imanência e uma ontologia do ser unívoco, que para Deleuze, se dirá como diferença.

Historicamente, uma ideia de imanência expressiva se opõe a um pensamento platônico e também à teoria neoplatônica da emanção. Platão concebe três esquemas de participação. Participar é tomar parte, imitar ou receber um *démos*. Ela é interpretada de maneira imitativa ou “demônica”. No entanto, o problema desta concepção é que o princípio da participação está no participante, ela é concebida como algo que está fora do participado, uma violência que incide sobre o participado. Se a participação consiste em tomar parte, é difícil conceber como o participado não sofreria uma divisão ou separação. O artista toma a ideia por modelo, forçando o sensível a reproduzir algo que é estranho à sua própria natureza, a Ideia, que é da ordem do inteligível. Os neoplatônicos invertem este problema. Eles procuram um princípio que torne a participação possível, mas do ponto de vista do participado. Para Plotino não é o participado que passa no participante. O participado continua em si, ele é participado quando produz, ele produz quando doa. Mas, ele não sai de si para dar ou produzir. A ideia do dom substitui a violência da participação platônica. A participação é emanativa: “emanção significa ao mesmo tempo causa e dom: causalidade por doação, mas também doação produtora. A verdadeira atividade é do participado; o participante é só um efeito, e recebe o que a causa lhe dá. A causa emanativa é a Causa que doa, o Bem que doa, A Virtude que doa”. (DELEUZE, 1968b, p. 154)

A causa eficiente imanente e a causa emanativa tem um aspecto em comum, elas continuam em si para produzir, elas não saem de si

mesmas. O que as distingue é a maneira através da qual as duas causas produzem. Se a causa emanativa continua em si mesma, o efeito produzido não está nela e não permanece nela. A causa emanativa está além do que ela doa. A causa eficiente imanente rompe com esta noção de causalidade transcendente. O efeito sai da causa, só existe emanando dela e retornando para ela. O que define a causa imanente é que “o efeito permanece nela, sem dúvida como em outra coisa, mas continua nela.” Assim, a diferença de essência entre a causa e o efeito nunca é considerada como uma degradação. “Do ponto de vista da imanência, a distinção de essência não exclui, mas implica uma igualdade do ser: é o mesmo ser que permanece em si mesmo na causa, mas também no qual o efeito permanece como em outra coisa.” (DELEUZE, 1968b, p. 156)

A causa emanativa não abole a hierarquia que decorre da teoria platônica da participação. Ela é superior ao efeito e também ao que ela doa. Ela está além do ser ou da substância. Ela é o Uno. Já Espinosa, “coloca a igualdade de todas as formas de ser, e a univocidade do real que decorre desta igualdade.” (DELEUZE, 1968b, p. 152). O ser unívoco e comum denuncia todos os tratamentos que retiram do ser sua positividade. Contra o mundo hierarquizado do platonismo e do neoplatonismo, a imanência estabelece uma comunidade formal em que a participação é concebida de maneira inteiramente positiva.

Ou seja, como Heidegger, Deleuze começa sua filosofia com uma crítica da metafísica, crítica da representação e dos limites do pensamento da fundação, ou do fundamento. No entanto, Deleuze se distancia de Heidegger ao procurar em Espinosa e Leibniz a base de uma ontologia unívoca. É preciso eliminar os mal-entendidos que podem ser criados a partir da noção de diferença ontológica como um “não” entre ser e ente (daí a insistência deleuziana em fazer do ser objeto de afirmação); além disso, é preciso evitar que a diferença ontológica se desdobre em

distinções do tipo ser/ser do ente, o que arruinaria a tese da univocidade e equivaleria a um retorno ao mundo hierarquizado da filosofia platônica. A crítica de Deleuze a Platão, cuja consequência implica um retorno à filosofia expressiva de Leibniz e Espinosa, tem portanto, como função, marcar uma diferença com relação ao pensamento heideggeriano, ou recolocar o problema da diferença ontológica, a partir de uma filosofia da imanência, como se esta passagem fosse capaz de permitir uma concepção da relação ser/ente ou do ser como acontecimento definitivamente exterior a toda filosofia da representação.

Para Espinosa, as coisas são modos do ser divino, implicam os mesmos atributos que constituem a natureza do ser divino. Toda semelhança se define, portanto, pela presença de uma igualdade comum à causa e ao efeito. As coisas não são cópias ou imitações. Toda semelhança imitativa, ou exemplar, é excluída da relação expressiva. (DELEUZE, 1968b, p. 164). Em Espinosa, a teoria da expressão está a serviço da univocidade, univocidade dos atributos, da causa, da ideia, já Leibniz multiplica as distinções, a *expressão é para ele equívoca*. (DELEUZE, 1968b, p. 310). Se Espinosa permite que Deleuze defenda a tese de uma univocidade do ser, Leibniz lhe permite pensar a contrapartida desta tese, a equivocidade do ente ou a multiplicidade das formas através das quais o ser se diz.

Se Deleuze tem alguma razão para criticar a teoria da expressão em Espinosa é justamente porque, segundo o filósofo francês, subsiste ainda no pensamento espinosano uma indiferença entre a substância e seus modos:

A substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. A substância deveria ser dita dos modos e somente *dos* modos. Uma condição destas só pode ser preenchida à custa de uma reversão categórica mais geral, na qual o ser se diz do devir, o idêntico do diferente, o um do múltiplo, etc (DELEUZE, 1968, p. 59).

Aqui se evidencia o problema da relação causal imanente, em Espinosa. A causa imanente, como a causa eficiente, continua em si para produzir, elas não *saem* de si mesmas. Por esta razão, a tese da univocidade do ser é também uma tese que diz respeito à equivocidade dos sentidos, formas e maneiras de ser, ela diz respeito ao modo pelo qual o ser se desdobra, *diferindo*.

O essencial da univocidade do ser não é que o Ser se diga num único e mesmo sentido. É que ele se diga num único e mesmo sentido *de* todas as diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas as modalidades, mas essas modalidades não são as mesmas. Ele é “igual” para todas, mas elas mesmas não são iguais. Ele se diz num único sentido de todas, mas elas mesmas não têm o mesmo sentido. É da essência do ser unívoco de se relacionar às diferenças individuantes, mas essas diferenças não tem a mesma essência, e não fazem variar a essência do ser (...). O Ser se diz em um único sentido do que ele se diz, mas aquilo do que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença (DELEUZE, 1968a, p. 53).⁴

O ser é unívoco, mas ele se diz de diversas maneiras, de maneira equívoca.⁵ Aquilo do que o ser se diz é uma pergunta que diz respeito

4 Em *Logique du sens*, Deleuze procura criar esta ontologia que é também uma semântica e o projeto de fazer da linguagem um espaço de desdobramento do ser, ou de criação anima a semiótica que Deleuze criará com Guattari, em *Mille Plateaux*, assim como sustém e justifica a importância do recurso à literatura em sua obra. Neste momento, Deleuze pretende realizar uma ambição que estava no coração do estruturalismo: “*Ce que la pensée moderne va mettre fondamentalement en question, c’est le rapport du sens avec la forme de la vérité et la forme de l’être: au ciel de notre réflexion, règne un discours — un discours peut-être inaccessible — qui serait d’un seul tenant une ontologie et une sémantique. Le structuralisme n’est pas une méthode nouvelle; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne.*” (FOUCAULT, M. 1966, p. 221).

5 Para Véronique Bergen, a ontologia deleuziana só pode ser compreendida se compreendermos a natureza da ruptura que Deleuze opera em relação à crítica kantiana. Para a autora, Deleuze rompe com Kant, pois para o filósofo francês « *creusement*

à diferença e ao seu modo de produção próprio. Por esta razão, podemos afirmar que Deleuze procurava em Leibniz uma maneira para compreender, não mais a univocidade do ser, mas a equivocidade dos seus sentidos, ou como o ser se desdobra em diversos sentidos. Esta é a pergunta que guia a filosofia leibniziana⁶, “porque isto e não aquilo?”, ou “como o que é se torna tal?”. Leibniz procurou dar um novo sentido à equivocidade, recorrendo a dois princípios: o de contradição, ou princípio de identidade, e o princípio de razão suficiente. Ao caracterizar

transcendental et remontée ontologique vont de pair ». Onde a crítica limita e proíbe toda intuição do ser, quando ela separa o campo fenomenal do campo noumenal, Deleuze produz uma conexão entre crítica e ontologia no quadro de um estrito imanentismo que implode todo dualismo kantiano. “*Il n’y a pas de heurt, de tension à lisser entre “deux modes d’approche à première vue incompatibles”: la remontée au champ transcendental de l’expérience, à ce par quoi le donné est donné ne fait qu’un avec la saisie de l’Être comme Événement.*” (BERGEN, 2006). Assim, Véronique Bergen pretende criticar o ponto de vista de Zourabichvili, para quem transcendental e ontológico são incompatíveis. (Ver. ZOURABICHVILI. 2004, p. 8). Gostaríamos de defender aqui uma outra tese, segundo a qual a ontologia deleuziana só pode ser pensada a partir do devir ou da imanência, com a condição de que a tese da univocidade do ser seja compreendida também como uma tese sobre a equivocidade dos sentidos do ser, ou das diversas maneiras através das quais o ser se diz, ou o ente difere. E para que esta questão possa ser pensada e a diferença deleuziana alcance dimensões infinitas, Deleuze precisa recorrer à filosofia leibniziana. É partir desta relação entre ser e ente, pensada fora da representação, que Deleuze poderá reconfigurar o empírico e o transcendental (ou desenvolver a síntese da Ideia e a síntese do sensível) e a natureza das relações tecidas entre estes campos.

6 Se Deleuze tem alguma razão para criticar a teoria da expressão em Espinosa é justamente porque, segundo o filósofo francês, subsiste ainda no pensamento espinosano uma indiferença entre a substância e seus modos: “a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a substância se diga dos modos e somente *dos* modos. Uma condição destas só pode ser preenchida às custas de uma transformação (*renversement*) categórica mais geral, na qual o ser se diz do devir, o idêntico do diferente, o um do múltiplo, etc.” (DELEUZE, 1968, p. 59). Essa transformação categórica mais geral será elaborada por Deleuze, em *Le Pli*.

a filosofia da expressão, Deleuze afirma:

É a era do princípio de razão suficiente: os três troncos da razão suficiente, ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi ou agendi, encontram na expressão sua raiz comum [...]. Ser, conhecer e agir ou produzir são sistematizadas a partir deste conceito, são espécies da expressão⁷ (DELEUZE, 1968b, p. 299).

Vimos que a noção de causa imanente torna possível uma ruptura com a representação e com as cisões próprias ao pensamento representativo. Nesse sentido, a expressão é possível porque uma causa imanente é comum e partilhada. Mas, porque a filosofia deleuziana precisa recorrer a esta filosofia da “era do princípio de razão suficiente”? Porque a filosofia deleuziana da diferença precisa de um princípio de razão suficiente, já que este princípio pode ser reduzido à causalidade e servir de fundamento a um pensamento representativo?

Para Deleuze afirmar que ser, conhecer e agir são sistematizados a partir do princípio de razão suficiente não significa afirmar que partilham uma causa comum, mas que estamos diante de processos que obedecem o princípio de razão suficiente, como se esse pudesse organizar séries e devires. Resta saber, portanto, de que maneira este princípio pode funcionar fora da representação, ou seja, sem se limitar à identidade, criando diferença e não reproduzindo o mesmo.

Em “O método da dramatização” (Deleuze, 2002, p. 139), podemos encontrar os germes dos capítulos IV e V de *Diferença e repetição*, dedicados à síntese ideal da diferença e à síntese assimétrica do sensível. O que Deleuze procura aqui é pensar a Ideia, a partir de suas coordenadas

7 Sobre o problema da expressão em Leibniz ver: LACERDA, 2005.

espaço-temporais, trata-se de percorrer a Ideia como multiplicidade, pensá-la não mais através da pergunta “o que é?” (porque essa pergunta pressupõe a contradição, toma a Ideia como essência simples que inclui o não-essencial), mas de questões como “quem?”, “quando?” “quanto?” “onde?” “em que caso?” Ou seja, a partir de coordenadas sensíveis e materiais.

É através da dramatização, que a Ideia se atualiza e se incarna. São seis os aspectos através dos quais os dinamismos espaço-temporais figuram o movimento da dramatização. 1) Eles criam espaços e tempos particulares; 2) eles formam regras de especificação dos conceitos, sem as quais eles seriam incapazes de se dividir logicamente; 3) eles determinam o duplo aspecto da diferenciação, qualitativo e quantitativo (qualidade e extensão, espécies e partes); 4) eles comportam ou designam um sujeito, “larvar”, “embrionário”; 5) eles constituem um teatro especial e 6) eles exprimem as Ideias.

Para que uma Ideia possa se diferenciar ela deve ser “diferenciada”, além disso, ela tem duas características principais: por um lado, ela consiste num conjunto de relações diferenciais entre elementos que só existem a partir de sua determinação recíproca, por outro lado, às relações diferenciais correspondem as distribuições de “singularidades”, repartições de pontos notáveis e de pontos ordinários, de tal maneira que um ponto notável engendra uma série prolongável por todos os pontos ordinários até a vizinhança de uma outra singularidade. Estamos diante de um pensamento da multiplicidade aplicado diretamente sob o plano ontológico. Portanto, Deleuze não repetiu a dicotomia ser/ente ao pensar o par virtual/atual, mas procurou criar um pensamento serial, rizomático capaz de pensar o movimento de desdobramento do ser, capaz de pensar processos de individuação.

Em *Diferença e repetição*, este processo de dramatização ou individuação é dividido em dois momentos. No capítulo IV, “A síntese ideal da diferença”, a questão é pensar a síntese ideal da diferença, ou o processo de individuação da Ideia, do conceito, em outros termos, o processo de determinação conceitual. No capítulo V, “Síntese assimétrica do sensível”, trata-se de pensar o processo de individuação do sensível, ou de determinação estética, quer dizer espaço-temporal.⁸ No entanto, isto não significa que a síntese da Ideia seja um processo abstrato, ou isolado, tomado fora de uma estética, ou de determinações espaço-temporais.

No processo de diferenciação da Ideia, ou em sua dramatização, o princípio de razão suficiente assume dois aspectos, que correspondem ao conceito de *differenc/tiation*. O princípio de determinação recíproca designa o primeiro aspecto da razão suficiente, o segundo diz respeito à distribuição das singularidades, uma repartição de pontos ordinários e outros singulares, de tal maneira que um ponto singular engendra uma série que se prolonga sobre os pontos ordinários até atingir uma outra singularidade. Assim se opera a determinação completa da Ideia.

Assim, *différentiation* exprime a natureza de um fundo pré-individual, que não corresponde, de maneira alguma, a um universal abstrato, mas que comporta relações e singularidades que caracterizam a

8 Em seu curso sobre Leibniz de 1980, Deleuze distingue justamente dois tipos de determinação: conceitual e estética. Esta distinção visa pensar a relação Leibniz-Kant, ela permite que Deleuze afirme que a estética transcendental seria uma crítica externa a Leibniz, cuja principal preocupação era pensar a determinação conceitual. (Ver: <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>). No entanto, em *Diferença e repetição*, Deleuze procurará, a partir de Leibniz, pensar a determinação conceitual, ao mesmo tempo, do ponto de vista das relações incorpóreas e singulares e dos dinamismos espaço-temporais.

multiplicidade das Ideias. Já a *différenciation* exprime a atualização destas relações e singularidades nas qualidades e na extensão. São os dinamismos espaço-temporais que levam as Ideias a se atualizarem, a se desdobrarem e a se desenvolverem qualitativamente e no interior do espaço e do tempo. Assim, o princípio de razão suficiente determina o processo de diferenciação de uma Ideia em si diferenciada no espaço e no tempo, no interior de coordenadas sensíveis. Se toda diferença é em si diferenciada e produz diferenciação, o princípio de razão suficiente *determina de que maneira este processo ocorre*. Ele responde à pergunta, “como a diferença produz diferenças?”, partindo do princípio de distinção leibniziano segundo o qual tudo o que é, é em si mesmo, “diferenciado”. Deleuze recorre, portanto, à filosofia leibniziana para responder esta questão. O que Deleuze procura é transformar o princípio de distinção, ou dos indiscerníveis (não existem duas coisas iguais na natureza, tudo é em si diferença) em *ratio fiendi*, na razão do devir, ou demonstrar de que maneira o princípio de distinção leibniziano é consequência lógica ou deduzido do princípio de razão suficiente. Sua pergunta diz respeito ao contínuo, mas uma continuidade onde há devir.

O CÁLCULO DIFERENCIAL E AS AVENTURAS DA IDEIA

Em *Diferença e repetição*, Deleuze se recusa a atribuir infinitude à diferença. Ele tece duras críticas à filosofia hegeliana e à filosofia leibniziana, e ao tratar da diferença prefere usar o termo “ilimitada”: “O mundo não é nem finito nem infinito, como na representação: ele está acabado e é ilimitado. O eterno retorno é o ilimitado do próprio acabado, o ser unívoco que se diz da diferença.” (DELEUZE, 1968a, p. 80).

Para pensar a diferença como ilimitada, Deleuze parece precisar estabelecer diferenças entre seu pensamento e as noções de infinito presentes tanto em Hegel quanto em Leibniz.

Em sua crítica ao infinito representativo de Hegel e Leibniz, Deleuze estabelece uma distinção entre o infinitamente grande hegeliano e o infinitamente pequeno leibniziano. O infinitamente pequeno contém o outro, mas não em sua essência e sim como “caso” ou propriedade. Na dialética hegeliana, o igual contradiz o desigual porque o possui em sua essência. No caso de Leibniz, o procedimento do infinitamente pequeno mantém a distinção de essência, por isso esse método poderia ser chamado de “vice-dicção”. O desigual vice-diz o igual, e se vice-diz a si mesmo, contanto que ele inclua como caso o que ele exclui como essência. Deleuze (1968a, p. 66) se pergunta se o infinitamente pequeno “vai menos longe do que a contradição sob pretexto que ele concerne apenas às propriedades”.

Deleuze quer mostrar que em Leibniz vigora ainda uma divisão entre sujeito e predicado, onde a substância tem uma essência imutável e os predicados são contingentes e variáveis. A diferenciação que Leibniz pensa diz, portanto, respeito ao predicado, ela não altera a essência. Mas para isso, Deleuze, precisa ignorar a maneira através da qual Leibniz define tanto o princípio de contradição ou de identidade quanto o princípio de razão suficiente, principalmente no que diz respeito às verdades contingentes ou de existência. Posição que Deleuze não pode sustentar por muito tempo, como veremos a seguir.

Deleuze afirma que a lei da continuidade rege as propriedades, as afecções e os casos completos, enquanto que o princípio dos indiscerníveis rege as essências, compreendidas como noções completas. Porque Deleuze estabelece esta distinção, na qual se baseia a “vice-dicção”, será preciso encontrar também um fundamento para a composibilidade. Cada mônada, é sabido, contém a totalidade do mundo, mas expresso a partir de uma relação diferencial e em torno de certos pontos remarcáveis. É neste sentido que as relações diferenciais

e os pontos remarcáveis indicam centros de envolvimento, involução e implicação efetuados pelas essências individuais. É preciso apenas demonstrar que este contínuo de afecções e propriedades precede de direito a constituição das essências individuais. Esta condição é satisfeita a partir do momento em que entendemos que o mundo precede as essências individuais, ele funciona como requisito. É neste sentido que podemos pensar a compossibilidade, a mônada pressupõe o mundo, ou Deus criou o mundo onde Adão pecou.

O ponto de vista e a distinção entre ideias claras e confusas são “limitações” da mônada, o que mantém a diferenciação aristotélica entre gênero e espécie, na medida em que subordina a diferença ao predicado.

A representação infinita envia ao mesmo tempo a essência e o fundo, e a diferença entre os dois, a um fundamento ou razão suficiente. A própria mediação se torna fundamento. Mas, ou o fundo é a continuidade infinita das propriedades do universal que envolve os Eus particulares finitos considerados como essências. Ou os particulares são apenas propriedades ou figuras que se desenvolvem sob um fundo universal infinito, mas que remetem às essências como verdadeiras determinações de um Eu puro ou de um “Si” envolvido no fundo (DELEUZE, 1968a, p. 69-70).

Nos dois casos a determinação infinita é objeto de um discurso duplo sobre a essência e as propriedades. Mas o que ocorre aqui é que a representação infinita faz com que o pensamento da diferença se torne independente da simples analogia entre as essências, ou da similitude entre as propriedades. A representação infinita não decorre do princípio de identidade, mas requer, segundo Deleuze (1968a, p. 70), um fundamento, no caso de Leibniz “a convergência das séries”. Mesmo que o fundamento não se confunda com o idêntico ele continua sendo uma “maneira de levar particularmente a sério o princípio de identidade atribuindo-lhe um valor infinito. Pouco importa que a identidade seja

analítica, o princípio de razão suficiente é o fundamento que “vice-diz” a identidade.

Deleuze (1968a, p. 71) conclui sua crítica afirmando que a representação infinita tem o mesmo defeito que a representação finita: “confundir o conceito próprio de diferença com a inscrição da diferença na identidade do conceito em geral (mesmo que ela tome a identidade como puro princípio ao invés de toma-la como gênero, e que ela estenda ao todo os direitos do conceito em geral ao invés de fixar suas fronteiras)”.

Feita esta crítica, que se dirige sobretudo à dialética hegeliana, Deleuze pode passar a uma reinterpretação do cálculo infinitesimal, que funcionará como gênese da noção de “problemático”. Este é o tema do capítulo IV, de *Diferença e repetição*, “a síntese ideal da diferença”. Isto é possível porque Deleuze compreende a diferença como diferenciada, ou seja, porque o que em Leibniz diz respeito às essências, o princípio dos indiscerníveis, é para Deleuze um princípio que diz respeito ao ser, como se a diferença entre essência e predicado, que ainda vigora no pensamento leibniziano, tivesse sido diluída em nome de uma ontologia no interior da qual o ser encontra no processo de diferenciação seu processo de individuação. E este processo de diferenciação será pensado, paradoxalmente, a partir de uma reinterpretação do cálculo diferencial.

Se num primeiro momento Deleuze insiste que a filosofia leibniziana é dependente de um princípio de identidade no interior do qual a diferença se reduz ou se limita ao predicado ou às propriedades, neste segundo momento é a filosofia leibniziana, ou o cálculo diferencial, que funcionará como modelo a partir do qual Deleuze construirá a síntese ideal, ou teorizará o processo de desdobramento e diferenciação da Ideia. Neste caso, trata-se da síntese da Ideia, ou do processo de diferenciação do conceito e, no capítulo seguinte, Deleuze procurará

pensar o processo físico-biológico de diferenciação. Ou seja, Deleuze instaura um paralelismo entre o processo de diferenciação da Ideia e do sensível porque compreende estes dois processos a partir de uma chave ontológica baseada na noção de diferença. Assim é preciso pensar os diversos processos através dos quais o ser se diz. Cada campo ou esfera tem um processo próprio devido à natureza do “espaço” ou “lugar” onde atua o processo de diferenciação. Assim, a relação ser/ente é compreendida, não como uma relação de apresentação ou velamento, portanto, representativa, ou estrutural/transcendental, mas como uma gênese. Trata-se de pensar a gênese da Ideia e seus desdobramentos, ou aventuras, a gênese do sensível e dos encontros que nele se dão.

É a noção de “problemático” que servirá como motor deste processo, designando um objeto fora da experiência: o problema enquanto problema é o objeto real da Ideia. Se Kant definia o objeto da Ideia como o que não pode ser conhecido nem dado, mas que deve ser representado sem poder ser determinado diretamente, Deleuze procura justamente repensar a unidade objetiva entre o indeterminado, o determinável e a determinação.

O símbolo da diferença seria então dx , ele se opõe à contradição ou à diferença como negatividade. Antes de começarmos, é importante lembrar a ressalva deleuziana: “É preciso muita inocência verdadeiramente filosófica, e muita força (“entrain”) para levar a sério o símbolo dx .” (DELEUZE, 1968a, p. 221).

Dx é ao mesmo tempo o indeterminado, o determinável e a determinação. Estes três aspectos correspondem aos três princípios que formam o princípio de razão suficiente. Ao indeterminado como tal (dx, dy) corresponde um princípio de determinabilidade; ao realmente determinável (dy/dx) corresponde um princípio de determinação recíproca; ao efetivamente determinado (valores de dy/dx) corresponde

um princípio de determinação completa. É apenas no interior de relações recíprocas que a determinação pode ser pensada, ela sempre emerge de um fundo indistinto, ou indeterminado e progride em direção à sua individualização.

O princípio de determinabilidade corresponde ao indeterminado como tal porque dx é indeterminado em relação a x , dy em relação a y . No entanto, este princípio é também a razão que explica o princípio de determinação recíproca, porque existem em “relação ao universal”. Dx e dy são indiferenciados com relação ao particular e ao geral, mas são diferenciados (diférentiés) no universal e graças a ele. Ou seja, eles são em si mesmos diferenciados, porque se diferenciam em relação ao universal, mas esta diferenciação é ainda “vaga”, ou não suficientemente singular. Cada termo existe apenas absolutamente no interior de uma relação com outro, não é necessário indicar uma variável independente, por isso o princípio de determinação recíproca corresponde à determinabilidade da relação. A relação diferencial é determinável porque a determinabilidade se define a partir da dependência entre os graus de relação e das relações entre si.

É neste sentido que a Ideia tem por objeto uma relação diferencial, não porque ela integra uma variação, nem porque ela é determinação variável, mas porque ela integra o grau de variação da própria relação. Ela elimina a variabilidade em nome da variedade ou da multiplicidade. Se a determinação recíproca concerne aos graus e variações da relação diferencial, a determinação completa concerne à relação diferencial e seus valores. Ela diz respeito à potência e é no próprio objeto que devem ser buscados os elementos de uma série “linear” de potências que constituem um ponto singular.

A noção de limite anteriormente criticada perde a sua função, porque o cálculo agora fornece o modelo do que Deleuze chamará de

problemático. “Nem real nem fictício, o diferencial exprime a natureza do problemático enquanto tal, sua consistência objetiva como sua autonomia subjetiva.” (DELEUZE, 1968a, p. 231)

Os pontos regulares e singulares, que entram na determinação completa de uma espécie de curva, são condições para que um problema, que até então não poderia se colocar, se coloque. É assim que Leibniz entendia o seu cálculo. Pois bem, Deleuze completa insistindo que há uma determinação completa que concerne à existência e à repartição destes pontos, que depende de outra instância, a saber, do campo de vetores definidos por esta equação. A complementaridade destes dois aspectos não suprime a diferença de natureza que os distingue. No entanto, Deleuze insiste que a especificação dos pontos mostra a imanência necessária do problema à solução, seu engajamento na solução que o recobre, a existência e a repartição indicando a transcendência do problema e seu papel na organização das soluções. Assim, “a determinação completa de um problema se confunde com a existência, o número, a repartição dos pontos determinantes *que fornecem precisamente as condições.*” (DELEUZE, 1968a, p. 230). Os pontos determinantes se tornam condição do problema, criam um campo onde o problema e a solução se determinam reciprocamente, completamente. Mas, o problema é posto de tal maneira que sua posição é também o indício de sua transcendência com relação à solução.

Nós chamamos problemático o conjunto formado pelo problema e suas condições. Se as diferenciais desaparecem no resultado, é na medida em que a instância problema difere em natureza da instância-solução, é no movimento através do qual as soluções recobrem o problema, assim as condições do problema são objeto de uma síntese da Ideia que não se deixa exprimir na análise dos conceitos proposicionais que constituem o caso de solução (DELEUZE, 1968a, p. 230).

Ou seja, há determinação recíproca entre o problema e sua solução porque o problema não se deixa esgotar por suas soluções possíveis, porque as soluções possíveis transformam o problema. A diferença de natureza entre ambos provoca um movimento de diferenciação recíproca, onde problema e solução se transformam porque não se deixam encobrir ou limitar um pelo outro. A Ideia excede todas as suas realizações e assim não se deixa esgotar pelas suas possibilidades de realização, pelo contrário, ela se transforma ao declinar-se ou mudar de natureza passando por soluções possíveis. Assim, a Ideia é uma aventura de criação que excede todo o possível e não cessa de expandir seus limites.

Para pensar o processo de diferenciação da Ideia, Deleuze teria transformado completamente uma ideia que seria leibniziana. Agora a determinação recíproca não diz respeito às propriedades, mas à diferença, pensada a partir de relações, e a determinação completa não possui limite algum, ela concerne não apenas à essência, mas o devir. A determinação recíproca pensa a diferença a partir de relações e por esta razão, a determinação completa se transforma em razão do devir, um devir ilimitado.

Se a Ideia é a diferencial do pensamento, há um cálculo diferencial que corresponde a cada Ideia, alfabeto do que significa pensar. O cálculo diferencial não é o plano do cálculo utilitarista, o grande cálculo aritmético que subordina o pensamento às outras coisas como a outros fins, mas a álgebra do pensamento puro, a ironia superior dos próprios problemas – o único cálculo “além do bem e do mal”. É todo este caráter aventureiro das ideias que nos resta descrever (DELEUZE, 1968a, p. 235).

Quando se trata de pensar o sensível é mais uma vez Leibniz que é convocado. Assim, o exemplo das ondas do mar ilustra que “todo corpo pensa e é um pensamento, com a condição de que, reduzido às suas

razões intensivas, ele exprime uma Ideia cuja atualização ele determina” (DELEUZE, 1968a, p. 327).

Toda diversidade, afirma Deleuze, reenvia a uma diferença que é sua razão suficiente (DELEUZE, 1968a, p. 286). Isto porque a diferença é em si mesma diferenciada, e a forma da diferença como razão do sensível é a intensidade. Entre a diferença de grau na extensão ou a diferença de natureza que recobre a qualidade na extensão existem todos os graus da diferença, ou o intensivo (DELEUZE, 1968a, p. 309). Disparidade (diferença de intensidade ou intensidade da diferenciação da diferença) é o nome da diferença infinitamente desdobrada e duplicada. A disparidade é justamente a razão suficiente, ou a condição do sensível. Neste sentido ela parece repetir um conceito leibniziano, o de “inquietação”.

A inquietação, que Deleuze chama, como vimos, de *disparidade* (diferença infinitamente desdobrada e duplicada) é o nome do movimento perpétuo das pequenas percepções inconscientes que, no entanto, são responsáveis pela percepção consciente. Somos habitados por singularidades que são para nós confusas ou imperceptíveis. Ou seja, o infinitesimal é imperceptível, por isso, como o princípio de razão suficiente, como a razão suficiente de tudo o que é, ele só pode ser pensado. Se o infinitesimal é evanescente é justamente porque ele não cessa de se transformar e seu devir independe da consciência do sujeito ou da sua percepção.

O conceito não apenas contém todos os predicados ou acontecimentos que dizem respeito a um indivíduo, como ele parece afetado por uma constante inquietação que faz com que seu movimento seja variável e constante. Por esta razão, Leibniz afirmará que as pequenas percepções constituem um mesmo indivíduo e um indivíduo é constituído por uma inquietação infinita. São essas pequenas percepções que provocam “muitos encontros” sem que saibamos, sem que possamos

nos tornar conscientes, são os espíritos animais cartesianos.

A individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem. Com forte acento leibniziano, Deleuze afirma que a individuação não supõe uma diferenciação, mas a provoca, “As qualidades, extensões, as formas e as matérias, as espécies e as partes não são primeiras: elas são prisioneiras dos indivíduos como em cristais. E é o mundo inteiro, como numa bola de cristal, que se lê na profundidade móvel das diferenças individuanes ou diferenças de intensidade”. (DELEUZE, 1968a, p. 318).

CONCLUSÃO

Este capítulo, onde Deleuze trata da síntese ideal da Ideia é frequentemente tomado como um inusitado retorno à Kant. Inusitado porque Deleuze encontra uma terceira via que não existia como horizonte do pensamento do próprio Kant. No entanto, a história desta reversão só pode ser contada se conhecermos um outro lado seu, que deve a Espinosa e a Leibniz as teses que poderiam reverter o kantismo.

A razão, “faculdade que põe problemas em geral”, a razão como faculdade das Ideias, põe ou constitui os problemas porque somente ela é capaz de reunir todas as operações do entendimento concernindo um conjunto de objetos. Assim, a Ideia só pode ter um uso legítimo quando corresponde aos conceitos do entendimento; mas inversamente, os conceitos do entendimento só encontram o fundamento de seu pleno uso experimental na medida em que são Ideias, problemas que organizam linhas convergentes em direção a um lócus ideal da experiência, ou porque se refletem no fundo de um horizonte superior que abarca tudo. Esses lugares, esse fundo, ou horizonte, são Ideias em sua natureza imanente e transcendental.

Para Kant, o objeto da Ideia é uma representação. Ela não pode ser apresentada diretamente, por isso, o objeto da Ideia é o objeto indeterminado que serve para representar outros objetos. O indeterminado é o primeiro momento objetivo da Ideia. Porque por outro lado, a Ideia se tornou indiretamente determinável, o objeto é determinável por analogia com objetos da experiência aos quais ele confere unidade, mas que propõe, em retorno, uma determinação análoga às relações que entretém. O que significa que as Ideias são indeterminadas em seu objeto e determináveis em relação aos objetos da experiência. O que significa para Deleuze que o horizonte, o *locus*, o ponto crítico onde a diferença cumpre a função de reunir, enquanto diferença, ainda não foi definido pela filosofia. Deleuze quer que as Ideias deixem de ter objetos indeterminados, vagos e abstratos, que se deixam facilmente substituir por experiências ordinárias, se restringindo a repetir ou reiterar o senso-comum e a força do hábito.

Se as Ideias kantianas são os pensamentos do Cogito (eu penso, eu sou), as diferenciais do pensamento, representação que concerne simples relações de analogia, se dissolvem quando o Cogito reenvia a um eu cindido. Nesta fenda, neste abismo que separa as palavras e as coisas, as Ideias formigam e emergem constantemente das bordas, entram, saem, se compondo de mil maneiras distintas. (DELEUZE, 1968a, p. 220). É para dar conta desse movimento incessante e vivaz que Deleuze recorre ao par dy/dx , ou seja, para elaborar o conceito segundo o qual a Ideia é relação diferencial de elementos geneticamente determináveis. A questão aqui é pensar o movimento através do qual a diferença é produzida, pensar a progressão sintética de uma razão suficiente, *mathesis universalis* que se diz da diferença.

Essa *mathesis universalis* deleuziana toma o cálculo infinitesimal como instrumento da combinatória. Sua função é organizar relações,

defini-las, conhecê-las, mapeá-las. Este cálculo, como o poder foucaultiano, se conecta às séries de multiplicidades. E a multiplicidade é também pensada do ponto de vista de sua *gênese*, portanto, é tomada como acontecimento.

Neste momento, podemos compreender qual a importância e a função do conceito de virtual no interior da ontologia deleuziana. Se o ser é político, ele o é, porque é acontecimento, invenção. Uma revolução que começa, como anunciara o jovem Rimbaud, 50 anos depois da Revolução francesa, com a modernidade, com o desregulamento dos sentidos. « *Je rêvais croisades, voyages de découvertes dont n'a pas de relations, républiques sans histoires, guerres de religion étouffées, révolutions des mœurs, déplacements de races et des continents : je croyais à tous les enchantements* » (RIMBAUD, 2009, p. 263)

O acontecimento é também, em Rimbaud, uma visão produzida pelo desregulamento das faculdades. Ela é uma das formas do sublime na poesia francesa. Esta revolução estética é Kantiana. Porque é o sublime que destrói as fronteiras entre as faculdades. Fronteiras que o jovem Kant empenhou tanto esforço para edificar nas duas primeiras críticas. Eliminadas as barreiras que sustentavam o isolamento das faculdades e a reprodução do senso-comum, as Ideias podem percorrer espaços e matérias de toda e qualquer natureza. A distinção entre ideia e sensível que separa os dois capítulos finais de *Diferença e repetição* tem, portanto, como função dissolver a distância que mantinha essa separação no kantismo ou que reduzia a experiência à experiência ordinária.

A univocidade do ser tem três determinações: um único acontecimento para todos, um único e mesmo *aliquid* para tudo o que ocorre e se diz, um único e mesmo ser para o impossível, o possível e o real. (DELEUZE, 1969, p. 211)

Aqui não há lugar para o “virtual”, seja como possibilidade, seja como desvelamento. O sentido é projeção de multiplicidades e suas redes de relações. É por esta razão que Deleuze é incapaz de conceber o vazio e, além disso, afirma insistentemente em *Lógica do sentido* que *há apenas um único lance de dados*, um único acontecimento. Não foi Leibniz (1995, §32) quem afirmara que as verdades de fato produzem séries infinitas e contingentes? Assim, há apenas um único lance de dados, um único acaso já é razão suficiente para desencadear séries infinitas, exatamente como planejava Mallarmé (1998, p. 474) em *Igitur*: “Vous, mathématiciens expirâtes – moi projeté Absolu. Devrais finir en infini”. A filosofia precisava de um novo teatro, é nisso que insistiram pós-hegelianos como Kierkegaard, Nietzsche, Mallarmé. Não se tratava de fornecer uma representação do movimento, de descrever uma cena, mas “de fazer do próprio movimento, uma obra, sem interposição; de substituir a representação mediada por signos diretos; de inventar vibrações, torções, gravitações, danças e saltos que atinjam diretamente o espírito. Esta é uma ideia de homem de teatro, uma ideia de diretor de teatro, de *metteur en scène*”. (DELEUZE, 1968a, p. 6).

Essa é a questão central do poema *Um lance de dados* de Mallarmé, assim como, do conto do mesmo autor, *Igitur*, personagem conceitual e estético muito particular. *Igitur* é uma conjunção que pode ser traduzido por “portanto”, sinônimo de *ergo*, conjunção da célebre fórmula cartesiana, *cogito ergo sum*. A conjunção é a operação de “passagem” do pensamento à existência, ou porque *Igitur* é ao mesmo tempo personagem conceitual e estético, ele é o nome dessa dupla via que faz com que o ser se diga como inteligível e sensível. *Igitur* é nome dessa bifurcação, desse encontro, deste acaso ou desde processo de dobrar e desdobrar que faz com que tudo o que existe possa caber em um Livro. Deleuze resumiu assim a explicação órfica da Terra mallarmeana, ou o poema *Um lance*

de dados: trata-se de um único lance de dados, e de todo o céu como espaço aberto, e do lance como regra única. Os pontos singulares estão marcados nos dados; as questões são os próprios dados; o imperativo é lançar. (DELEUZE, 1969, p. 81) As Ideias são, portanto as combinações problemáticas que resultam deste lance que faz do papel o espelho onde se reflete uma constelação.

O lance de dados nunca propôs a abolição do acaso (o céu-acaso), mas propôs-se a realizar sua afirmação incondicional através da sua forma. Não se trata de um jogo com as probabilidades que obedece a critérios econômicos ou quantitativos de ganhos e perdas. O lance de dados afirma o acaso uma única vez. Fazer do acaso objeto de afirmação significa admitir que as Ideias emanam, como toda singularidade, destes pontos aleatórios que condensam todo o acaso em um único lance. Neste novo teatro a Ideia, no céu acaso, espaço aberto e liso, dança, sob uma terra que se tornou, leve.

DELEUZE AND LEIBNIZ: A THROW OF THE DICE OR THE UNIVOCITY OF BEING AND THE EQUIVOCITY OF ITS MEANINGS

ABSTRACT: Deleuze resorts to Leibniz many times during his philosophical trajectory. At first, to think the ideal synthesis of the difference in *Difference and Repetition* (1969), not without weaving harsh criticisms to the Leibnizian concept of infinity. We seek to demonstrate the importance of the seventeenth century concepts such as the immanent cause in Spinoza, as well as the principle of sufficient reason and their role in Deleuze's construction. We will present the critique of the concept of identity in Leibniz and the interpretation of differential calculus that underpins the construction of the conceptual determination process, i.e. the ideal synthesis of difference, the subject of chapter IV of *Difference and repetition*. The relevance of this article lies in the attempt to show that the thesis of univocity of being cannot be understood without its counterpart, the equivocal sense through which the being is said. It is precisely for this reason, that is, in order to think the unlimited difference that Deleuze needs to resort to Leibniz.

KEYWORDS: ontology, univocity of being, infinite, fold, principle of sufficient reason, immanence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, L. (2015) *Mallarmé: les plis et déplis du hasard à la recherche de l'infini. Poésie, politique et philosophie*. Thèse de doctorat. Université Paris IV-Sorbonne, Paris.

- BERGEN, V. (2006) “Deleuze et la question de l’ontologie”. *Symposium, the Canadian Journal for Continental Philosophy*, vol. 10, n°1, printemps.
- BADIOU, A. (1994) *Une lettre à Gilles*, Disponível em: http://www.liberation.fr/culture/1995/11/07/une-lettre-a-gilles-juillet-1994_150478. Consultado dia 12/06/2015.
- DELEUZE, G. (1968a) *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- _____. (1988). *Le pli*. Paris: Minuit.
- _____. (1969) *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- _____. (2002) *L’Île déserte*. Textes et entretiens, 1953-1974. Org. David Lajoujade. Paris: Minuit.
- _____. (1968b) *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1991) *Qu’est-ce que la philosophie ?* Paris: Minuit.
- FOUCAULT, M. (1966) *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- FRADET, P.-A. (2013) « Heidegger et Deleuze : même combat? » In : PhaenEx 8, no. 1 (printemps/été). p. 122-151
- LAPOUJADE, D. (2014) *Deleuze: Les mouvements aberrants*. Paris: Minuit.
- MAÏMON, (1989) *Essai sur la philosophie transcendantale*. Trad. : Jean-Baptiste Scherrer. Paris :Vrin
- HEIDEGGER. (1962) *Le principe de raison*. Paris: Gallimard.
- LACERDA, Tessa Moura. (2005). *A expressão em Leibniz*. Universidade de São Paulo Tese de doutorado.
- LEIBNIZ. (1995) *Discours Métaphysique suivie de Monadologie*. Paris: Gallimard.
- ZOURABICHVILI, F. (2004) *Deleuze. Une philosophie de l’événement*. Paris, PUF.

Recebido: 07/04/2016

Aprovado: 02/05/2016